

BALDACCINI
DEL NOMINALISMO

N. 18

FONDO PIZZOFALCONE



NAZIONALE
BIBLIOTECA
B. Prov.
Miscellanea
D
70
392
VITTORIO EM. III
NAPOLI

BIBLIOTECA PROVINCIALE

Armadio
Palcetto

Num.° d'ordine 116 1563



ms. B. 1. 1. 1. 1. 1. 1.

DEL NOMINALISMO

TRATTATO

DI

MICHELE BALDACCHINI

SOCIO ORDINARIO

DELLA REALE ACCADEMIA DEI FILOSOFI MORALI E POLITICI

(Estratto dal Vol. I. degli *Atti della R. Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli*)

STAMPATA DELLA REGIA UNIVERSITÀ



PARTE PRIMA

Noi prendiamo in questo luogo a discorrere del nominalismo; ed il metodo che terremo in discorrerne sarà semplicissimo. Esso sarà il seguente. Esporremo da prima alcuni dettati del senso comune, o della sapienza volgare o popolare che sia, come esso il Vico la nomina; e, questi esposti, c'innalzeremo di grado in grado in fino alle più alte considerazioni della scienza; o, per dire la stessa cosa con una sola energica frase dantesca, c'*ingraderemo* nella scienza.

E terremo questo metodo, acciocchè anche i più schivi di queste cose, ed i meno usati a questi studi abbiano la facoltà di seguirci senza stancarsi. Ci giova intanto premettere che avendo in altro luogo parlato dello scetticismo, ora, parlando del nominalismo, non veniamo altro a fare in sostanza, se non a dare come l'esplicamento ultimo di quel nostro primo lavoro; essendo il nominalismo una delle facce sotto le quali lo scetticismo si appalesa. E di vero dopo avere mostrato nel libro dello scetticismo *come si dubiti*, è bene che mostriamo in questo discorso del nominalismo *come si affermi*. Chè se incominciammo le nostre investigazioni filosofiche dal dubbio, per questo non siam punto da riprendere. Nel che fummo seguitatori di Socrate, non di Cartesio, come altri di noi affermò e volle far cre-

dere altrui; tra l' dubbio dell' uno e quello dell' altro intercedendo una gran differenza. Il dubbio è il limite umano del vero: tramezza tra il vero e l' errore: tra la scienza e la ignoranza. Ma ci ha due specie di dubbi: l' uno cammina dal nulla all' ente, l' altro dall' ente al nulla. Il primo genera la filosofia, l' altro l' occide. Il primo è una certezza confusa in germe che cerca di svolgere. Il secondo è la distruzione di una certezza invecchiata. Il primo non esclude la certezza; nè la fede scientifica, ma la perfeziona. Il primo è quello rappresentato da Soerate, il secondo è quello rappresentato da Cartesio. Il primo presuppone 1° alcuni principi certi e veri; 2° un metodo a cui si crede. Riposa sul dommatismo (*Protologia del Gioberti*).

Così il Gioberti: il quale in questo particolare non dissente punto dal Rosmini. Anche Antonio Rosmini ammette il dubbio di filosofia: solo non vuole che si abbia da chiamare dubbio metodico, ma sì bene ignoranza metodica. Vede ognuno che ciò non tocca l' intimo della quistione; solo ne tocca la buccia esterna. A chi non è noto il luogo di Dante, poeta sovrano: — Nasce, a guisa di rampollo, A piè del vero il dubbio?—Oltre che chi è che non abbia dubitato a' dì nostri, salvo pochissimi, *quos equus amavit Jupiter*? Ancora cominciando dal dubbio, per così dire, di coloro che dubitarono, e non dal nostro non lasciammo confutarlo a nostra possa, come non lasceremo ora confutare il nominalismo. Onde questa istanza che pur ei venne fatta da due contrarie parti (il *Museo* e la *Civiltà cattolica*) non regge a rigor di critica, e si annulla dopo una più matura considerazione. Nè pretermetteremo circoscrivere il dubbio filosofico nei propri cancelli, in cui va circoscritto; di che può restar persuaso chiunque legga le prime carte di quel nostro lavoro. Ma tutto ciò riguarda la prima nostra trattazione. È tempo ormai che senza più indugiare la nostra seconda cominei. Nella quale cercheremo fermare come le cose si abbiano da considerare in loro stesse, non nella loro nomenclatura, variabile, perchè soggetta all' arbitrio umano: *Idola fori*, al dire di Bacone. Insomma in questo nostro novello

lavoro la scienza sarà tolta all'arbitrio umano in quanto essa ha di vario e di mutabile, e restituita alla eterna ragione delle cose a chi solo appartiene, in quanto in esse cose è d' immutabile e d' uno. Si riconoscerà quella essere nella fontale e finale cagione di tutte le cose che sono in quanto sono, come bellamente si esprime Aristotile; nell' *Α' γὰρ ἄν*, nel *Buono*, perenne obbietto del pensiero, e meta a cui tende la volontà umana, comechè le più volte sviata, immagini di ben seguendo false.— Fermate le quali cose come basi, entriamo in materia.

In tutte le lingue i fatti si distinguono dalle parole. I fatti sono maschi, le parole femmine, dice graziosamente il Toscano. Ed in tutte le lingue altresì i fatti si distinguono dalle idee. E per idee qui s' intende le ragioni e le cause onde si generano i fatti. Nomi, cose. Ed alcuni tengono che cosa da causa derivi. Or ciò che la lingua tanto bene distingue mal si argomenta confondere filosofia. Non che non ci sia (spiegamoci bene) una scienza dei segni delle cose, dell'origine e dell'uso dei vocaboli: ma questa scienza ci è, perchè ci è una scienza delle cose: questa scienza non può stare altrimenti: l'una scienza si converte nell'altra, ed allora solo è vera scienza quella delle parole, quando ella è scienza di cose. Inoltre chi dice segni dice un visibile parlare: ora se non ci ha parola la quale sia priva di significato; non ci ha nè pur segno privo di cosa significata. La parola, il verbo, senza punto volere entrare in teologia, è manifestazione, rivelazione. Onde non si nega la importanza della parola, considerata come cosa anch' essa; ma non come nuda voce e non più. La parola espressione del pensiero, è la leva morale del mondo; e chi noi sa? È la filologia, secondo il Vico, lo studio della lingua che ne dà la storia, e ne dimostra l'origine ed i progressi, e, giusta l'uso delle lingue, i significati propri e figurati. Ma con darci la storia delle parole è in obbligo di darci altresì quella delle cose, *φιλόλογος* non significa solamente l'uomo che ama di parlare, ma ancora l'uomo studioso. Da poi che *λόγος* si prende sovente per le lettere,

e λόγος, come in latino *ratio*, per la dottrina di una setta. (*Vico, Vita scritta, da esso medesimo*).

La filologia in somma non riguarda meno le cose che le parole. Platone nel Cratilo fa dire a Socrate: lo studio de' nomi non essere cosa da poco. Aristotile fa consistere parte della logica nella interpretazione de' vocaboli. Gli stessi Stoici alla logica aggiunsero le ricerche grammaticali: opera che con grande acume d'ingegno continuarono i moderni. Ottimamente; ma sempre costoro alla scienza delle parole congiunsero quella delle idee o delle cose, ed i nomi studiarono nella loro intima relazione con le cose significate. Tutto ciò è di un'estrema evidenza, o non occorre spendervi sopra altre parole.

Vi fu una filosofia al mondo, la quale confuse a disegno cose e parole. Cotesta filosofia è di origine antica. Apparve la prima volta coi Sofisti in Grecia, si continuò e rinnovellò con gli Scettici, nè fu meno ardita nel medio evo co' Nominali. Il nominalismo apparve due volte, l'una con Roscelino, e l'altra con Occamo, autore del nuovo nominalismo risorto. Nè cessò tra' moderni, avvegnachè costoro, s'intende bene, vergognino dichiararsi nominali, e formalisti più tosto forse si abbiano da domandare. Un nominalismo larvato è in parecchi de' moderni filosofi: tutti quelli che, per esempio, affermano non potere la scienza raggiungere se non solo il fenomeno. Ma si risponde loro: fenomeno non vuol dire apparenza? Certo sì. Or non è egli assurdo parlare dell'apparenza senza ammettere a un tempo alcun che che apparisca? Certamente non si vuol dire che prese assolutamente le cose sieno perchè appariscano; ma relativamente a noi le cose sono perchè appariscono. Vaglia per tutti un esempio: un bel quadro non è esso meno un bel quadro perchè un ceco nato nol veggia. Pure la bellezza di esso quadro per un ceco nato non ci è. Sono cotesti moderni filosofi, a cui accenniamo, per estension di termini, nominali, in quanto negano non potersi da noi vedere la cosa, peccchè dove ella è, non lo sanno vedere. Non diciam noi — *conce-*

pire la cosa? Ora, stando alla sola forza etimologica della parola, si vede bene che da noi non senza un qualche aiuto esterno la cosa si apprende. Qual sia cotesto aiuto esterno non fa bisogno di definire. Sono cotesti moderni filosofi soggettivi. I quali movendo dal soggetto pensante non sanno escir dal soggetto. Ma il nominalismo appunto è il subbiettivismo e l'individualismo levato a sistema.

Ἄνθρωπος πάντων μέτρον: l'uomo misura di ogni cosa, diceva Protagora di Abdera. Nota il Vico che l'uomo per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nella ignoranza, egli fa sè regola dell'universo. Or se questo che dice il Vico è vero, bisogna pur confessare che la scienza di certi tali riducesi a dotta ignoranza. Antichi e moderni, parecchi filosofi pigliano le leggi del pensiero umano come le uniche leggi regolatrici dell'universo; non che non vi sia accordo fra due esse leggi; ma medesima assoluta no. In somma dal soggetto non possono pervenire all'oggetto, il quale sfugge loro dinanti, qual vòto fantasma. Imperocchè che altro è mai il nominalismo, se non il predominio della forma sulla materia? Lo scetticismo è un leggiere temperamento tra' due sistemi, reale e nominale: nominale in effetto, reale in sembianza. Il nominalismo, che da certi filosofi, come dal Leibnizio, si odè tanto lodare a cielo, apparecchiò la via agli errori della successiva filosofia. La quale avendo perduto il concreto divino, e di esso abbisognando per non perdersi in vane sottigliezze, lo cercò nella natura e nell'uomo. Onde Cartesio; onde Locke. Il quale ultimo filosofo, Locke, rovinò dall'alto di un da lui creduto realismo nel profondo oscuro baratro del nominalismo, quando con le sue idee collettive si fece a spiegare la sostanza materiale e spirituale, la quale non potendo egli aver nè da' sensi, nè dalla coscienza, e volendola pure egli avere in ogni modo, la pone come una collezione; e per la collezione della qualità affermò che si ha la materia, per la collezione delle sue operazioni, lo spirito. Ma chi fa cotesta collezione, gli si addimanda: il capace di far l'addizione delle differenti quantità dove è egli mai in cotesto

vostro vantato sistema? Manca; ed, oltre a ciò, che altro è una collezione, se non un *nomen inane* ? .

Il nominalismo è una vòta, una funesta dottrina. Imperocchè ridotto il sapere a nudi vocaboli, come volete che sia dalla gente apprezzato? Onde il discredito in che venne il sapere appo le moltitudini. La più gente ride, ed a ragione, di que' filosofi e di quella filosofia, per i quali la realtà, la vita stessa, è il *sogno di un'ombra*, in cui questo stesso sogno è sognato. Vedete a quali enormi conseguenze menì un sistema tutto subbiettivo! È da diffidare della filosofia, quando nelle sue conseguenze non si accorda col senso comune. Non che la filosofia si debba tutta fondare nel senso comune, ma non deve nelle sue conseguenze ultime trovarsi in pieno disaccordo con esso. Ma la specie è ella forse una astrattezza, come il nominalismo vuole, o pure un' idea semplice, come vogliono alcuni filosofi? E che cosa diremo che sia il genere? Il genere sussiste esso forse in natura, al pari che la specie? Consideriamolo. Aristotile afferma che ci ha un solo animale; Ippocrate un sol morbo; Platone una sola virtù, un sol mondo: (*Gioberti, Protologia*). Lasciamo che la medicina da più tempo va in cerca di un solo rimedio per tutt' i mali, la stessa religione considera tutt' gli uomini come un uomo solo, quando in noi tutti rifrugn la prima colpa di Adamo.

Ma che cos'è storicamente e strettamente parlando il nominalismo? Il nominalismo è una dottrina, stata già professata da una setta di filosofi del medio evo, detti perciò nominali (*Vocales, nominales dicuntur*), a tempo che la filosofia scolastica dominava le menti. Ora quando anche il nominalismo fosse stata una dottrina propria solo di quell'età e di que' filosofi, meriterebbe pure tutta la nostra attenzione; imperciocchè ogni dottrina, ogn' idea, la quale per tanto volger di tempo ha tenute occupate le menti degli uomini, merita che se ne favelli partitamente; tanto più che il nominalismo, vinto e abbattuto una volta dall' opposto realismo, risorse e si rinnovò, e si divise il campo dell' insegnamento scolastico. Onde una dottrina la quale non

cede il campo alla prima percossa, ma torna da capo e regna a sua volta, non può non avere importanza storica, relativa almeno a' suoi tempi, se pure non si vuole assoluta importanza. Ma il fatto sta che non va così la faccenda, perchè il nominalismo sotto altra forma si vede rigermogliare e rivivere nella successiva filosofia; per le quali tutte cose il parlarne non sarà giudicato opera vana.

Addentrandoci nella selva oscura del nominalismo, il primo che ci si presenta è Roscelino, famoso canonico di Compiègne. Roscelino il primo a chi la maggior parte degli scrittori attribuisce il titolo di filosofo nominale, Ottone di Frisinga (*De gest. Frider. I, Lib. I, cap. XLVII*) così denomina Roscelino: *Roscelinum quendam qui primus nostris temporibus sententiam vocum instituit in logica*. — *Sententiam vocum*, cioè a dire, la dottrina de' nominali. La quale a bene intendere, non è altro in sostanza, se non una tutta opposta dottrina a quella professata dall' antecedente filosofia reale; così detta, perchè quest' ultima, vale a dire la reale, considerava le idee di generi o di specie come cose reali e tipi prestabiliti: *universalia ante rem*, secondo che dicevano gli Scolastici; dove che per lo converso il nominalismo, venuto dopo, vede alla sua volta *universalia in re o post rem*, secondo che anche dicevano gli stessi Scolastici. (*Tenneman, Manuale di filosofia*). Il nominalismo fu pel suo tempo, l'età mediana, la più ardita e la più temeraria delle negazioni. Roscelino verso la metà del medesimo secolo, costretto a rispondere sulla quistione degli universali, negò i generi, le specie: in una parola gli universali. Disse quelli non essere realtà, ma *flatus vocis!* *Illi utique nostri temporis dialectici, qui non nisi flatus vocis putant esse universales substantias*. Così ne scriveva quell'Anselmo di Aosta, il quale si oppose a Roscelino, come Lanfranco di Pavia, suo antecessore nell'episcopato di Canturbia e nell'abazia di Bee in Normandia, si era opposto a Berengario, mosso dal pericolo che minacciavano queste dottrine le credenze, vuoi d'intorno al misterio eucaristico, vuoi la ordine all'altro misterio della somma Triade divina. Berengario e Roscelino, chiamati

per ciò a comparire l'uno nel Concilio di Tours nell'anno 1055, e l'altro in quello di Sennone nell'anno 1092 o 93. Ma torniamo di grazia alla questione puramente filosofica, per esaminare la quale non essendoci rimaste scritture proprie di Roscelino, ci è forza avere ricorso a quelle de' suoi contemporanei. Anselmo di Aosta nel citato luogo seguita a dire così: — È la ragione, la quale debb' essere principe e giudice di tutte le cose che sono nell'uomo, in essi nominali siffattamente irretita nelle immaginazioni corporee da non sapersene districare: tanto che non basta a sceverare da' fatti le idee, che sole e pure essa ragione contemplare dovrebbe. Per Roscelino per verità non vi era che il solo individuo, e questo, per così dire, tutto di un pezzo e di natura identica. Non vi sono dunque due sostanze, perocchè in questa posizione vi sarebbero parti, e il nominalismo positivamente le esclude. Non materia e spirito, ma solamente materia. E che il nominalismo, di Roscelino esclude le parti si ha da un luogo notevole di Abelardo, discepolo di Roscelino, che sarà pregio dell'opera riferire.

Ei mi rammenta, scrive Abelardo ne' suoi dialoghi a pagina 474, che il mio maestro Roscelino aveva questa strana opinione. Asseriva che la casa, per cagion di esempio, non risulti e non consti di parti. Quando gli si diceva, che la casa è composta del muro, del fondamento e del tetto, ecco con quale spezzoso argomento combatteva una tale proposizione. Se questa casa, egli diceva, ch'è il muro, è parte di quest'altra, la casa; come la casa non è altro che il muro, il fondamento ed il tetto, il muro è parte di sè medesimo e del resto. Ma come sarà parte di sè medesimo? Ogni parte è necessariamente anteriore al tutto: or come fare che il muro sia anteriore a sè ed agli altri, quando l'anteriore a sè è impossibile?

La fallacie di questo argomento, continua a dire Abelardo, sta in questo, che quando si parla del muro, e gli si attribuisce ch'è parte di sè stesso e del resto; sempre s'intende parlare di esso muro e del resto, preso insieme e congiunto, o vero di un composto nel quale

entra col tetto e con le fondamenta, di guisa che la casa è come tre cose, ma non separatamente prese, anzi al contrario prese e messe insieme. Di guisa ancora che il muro è parte di sè medesimo e del resto, messo insieme, vale a dire, di tutta la casa, e non già di sè medesimo; onde non è vero che la sia il muro nè il resto; ma tutte e tre queste cose insieme; vale a dire, ch'è il muro parte di tutta la casa, e non di sè medesimo, separatamente preso. È anteriore non a sè, preso da sè solo, ma all'unione ed all'aggiustamento di sè e del resto. In effetto il muro vi era innanzi che queste cose fossero congiunte insieme; e ciascuna delle parti dev' esserci innanzi che sorga il composto nel quale è compreso.

Roscelino non ammettendo altra realtà che la individua realtà, era costretto negare la realtà degli elementi dell'individuo; e come l'individuo è un tutto, negare le parti del tutto. Con qual fatta argomento si è visto. La risposta di Abelardo soddisfa, e risolve le difficoltà. Il buon senso non vi poteva trovare ostacolo ad ammetterlo; ma il buon senso non è la logica de' nominali.

Si è tentato a di nostri difendere l'opinione di Roscelino. Si è detto: egli è fuori di dubbio che la casa si compone di tetto, di fondamento e del resto. Non di meno, come parti di questa casa, il tetto, il fondamento ed il resto, le rimanenti parti in somma, veri enti non sono, ma sì suddivisioni nominali. Effettivamente si operi cotesta suddivisione in atto, in realtà, il fondamento diventa, se volete, una sostanza, il tetto un'altra sostanza: lo stesso accade per le altre parti della casa; ma la sostanza casa non sussiste più. Una sostanza propriamente detta è un tutto naturale; ma per analogia questa parola *sostanza* va presa per indicare un tutto artificiale: come sostanza di quest'ultimo ordine la casa è un tutto; ma come parte della casa il muro non è un tutto, per conseguenza non è una sostanza. E s'invoen l'autorità di Platone, il quale al dire di Porfirio (*Isagoge*, c. II) asserisce che quando si discende per gradi la scala degli esseri, dai generalissimi agli specinissimi, è un punto nel quale bisogna arrestarsi.

Questo punto è la sostanza, l'atomo, sì ben definito da Aristotile, come quello che non soffre e non tollera divisione di parte alcuna: dunque non ha parti: ἄτομος, radice ἄ-τέμνω (*Hereu, Philosophie scholastique*). Ecco ci ad una filosofia atomistica, la quale non è certo quella di Roscelino. Il suo difensore lo consentirà volentieri; ma di Democrito e di Epicuro, che i moderni delle scienze naturali non ricusano adoperare. Ma questa filosofia che partendo da enti infinitamente piccoli pone a principio una corporale esistenza, qui non ha che fare nè punto nè poco. La casa sapete che cos'è? È un tutto composto di parti, ordinata a fine di ricoverarvi gli uomini per preservarli dalle ingiurie delle stagioni, come in sicuro e comodo asilo. Quando non adempie siffatte ragioni lutenzionali, vera casa non è. Il muro, il tetto e il fondamento sono parti della casa, ma non parti di loro medesimi, ristabilendosi così ciò che Abelardo dicea col buon senso. Chè se Abelardo non avea il dritto di levarsi contro a Roscelino, questa è un'altra quistione che non è qui il luogo di esaminare. Voi volete che la sostanza stia nell'atomo? Tal sia di voi. Ottenete che il corpo, la materia, così decomposta, vi dia la sostanza? Voglio crederlo, sia. Ma per l'anima non si può adoperare un siffatto metodo: l'anima non la potete voi asseggettare a siffatto metodo di chimica decomposizione. Siete materialisti, e tenetvelo. Ma che cos'è questo atomo, pel quale vi confidate arrestare la divisione della materia? La quale, se consiste nella quantità sola, chi riterrà le sue parti costringendole a star unite? Non ci ha che solo la forza che sia alta e possente a questo fare. Togliete via la forza, e l'atomo è una chimera, e la materia, tutta posta nella quantità, divora sè stessa. (*Bordas de Meulin, Cartesianisme*). Roscelino più che per la stessa dottrina è forse pel metodo da riprovare. Prendendo ad arbitri i sensi era necessitato considerare come astrattezze e parole le verità superiori ad ogni percezione sensibile. Anselmo di Aosta invece della sensazione invocava la testimonianza della mente, che concepisce l'universale, e trascende, quando non è impedita dal corpo, la indi-

vidua realtà, sino a raggiungere la essenza universale immutabile. Lo stesso Dottore rimprovera i nominali *qui colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus (coloratum), nec sapientiam hominum quam animam.*

Roscelino rigettando la ipotesi delle sostauze incorporalmente uul-versali riconosceva le qualità come aderenti alle cose; il colore ai corpi, ed anche per le cose spirituali incorporee la sapienza all'anima. Per conseguenza, al suo parere, ciò che si dice delle cose a titolo di qualità, *in genere qualitatis*, puro nome non è. Il puro nome è il colore in sè, il colore sceverato dal corpo; la sapienza in sè, sceverata dall'anima del sapiente. Qui trattasi di qualità, si dicono degli enti, ma enti non sono, secondo Roscelino. Ci ha corpi colorati, anime sapienti, prudenti, intelligenti, e via via; ma alcuna sostanza universale non ci è, che sia colore; alcuna che sia sapienza, prudenza, e simili. Le categorie son modi di essere, non essere. Ma nondimeno ci facciamo un debito di notare, che, se non corpi colorati, ci ha bensì un corpo colorante, la luce, nella quale stanno i colori, e ch'è pure un corpo, diverso dagli altri. E se sapienza umana non ci è, la quale sia separata dagli uomini, ch'è su questo faremo appresso le nostre riserve; ma sì uomini sapienti, o piuttosto amanti della sapienza, come volle Pitagora che si dicesse; e da Socrate in qua si ritenne (filosofi); non ci ha ella forse la sapienza in sè, la somma sapienza ch'è Dio? Fecemi la divina potestate, La somma sapienza, e il primo amore: cantò Dante, che certamente non era nominale. Anzi una scienza umana ancor ci è, ne' limiti dell'umana ragione, la quale non è da incolpar menomamente degli errori che commettono gli uomini che la professano, cioè a dire, gli scienziati; come non è da incolpare la medicina degli errori che nella pratica commettono i medici. Ed in qual guisa, domandiamo, si rettificano gli errori degli uomini scienziati, se non facendoli ritornare il più sovente alla loro scienza medesima, come fece Virgilio con Dante nella Divina Commedia, dove per far che Dante si ravvedesse dell'errore preso, alla

scienza, che questi aveva in sè, lo richiama? — *Ritorna a tua scienza.* La scienza umana ci è quando gli uomini, innalzandosi sull'ali del pensiero, scernono le ragioni vere per le quali sono state da una infinita Mente ordinate le cose. *Qui* (seguita a dir S. Anselmo, e intende sempre parlare di Roscelino) *enim nundum intelligit quomodo plures homines in specie sint homo unus: qualiter in illa secretissima natura, non comprehendit quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint Deus unus! Et cuius mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem eius; qualiter non discernit inter unum Deum, et plures rationes! Denique qui non potest intelligere aliud esse hominem, nisi individuum, nullatenus intelligit hominem nisi humanam naturam.* Lasciando da parte ciò che concerne i misteri, a che provvidero i Concilii, Roscelino, per testimonianza del citato Dottore, non comprende come parecchi uomini in specie sieno un uomo solo. Egli chiama uomo un individuo, Socrate. Nè maraviglia. Come volete ch'egli pensasse altrimenti, movendo da un giudizio, per così dire, tutto di sensi? Pure quando diciamo: l'uomo è naturalmente desideroso di apprendere, crediam dir qualche cosa, e che ci sia dell'essere in questa proposizione. Nè ci si cangi questa nostra in un'altra proposizione simile di Aristotile: Tutti gli uomini sono naturalmente desiderosi di apprendere. Imperciocchè osiam creder la nostra proposizione più vera, in quanto contempla l'uomo nella eccellenza della natura sua, non degenerata, viziata e corrotta, per la quale potrebbe essere che la proposizione di Aristotile non fosse al tutto vera, o patisse almeno qualche eccezione; chè certo non vediamo che l'idiota sia desideroso di apprendere, nè chi si trova in istato di mentecattaggine, i quali pure uomini sono; ma in essi l'uomo sostanziale cede il luogo all'uomo fenomenico, se ci si concede questo modo di esprimerci: tenendo per sostanza quello che si pensa del soggetto senza gli accidenti. L'uomo è desideroso di apprendere, per ciò che per lui parte di felicità è la conoscenza del vero. Onde l'intero di questa nostra pro-

posizione sarebbe: L'uomo per natura sua propria è desideroso di apprendere, per ragione ch'egli aspira alla felicità, ch'è riposta nella conoscenza del vero.

Roscelino nell'individuo Socrate trova ciò che lo distingue non solamente da ogni individuo della sua, ma ancora da ogni altra specie: solo nega che ci sia *unus homo in specie* fondandosi nella ragione che l'unità non appartiene che alle cose numerabili; e le specie non è in numero nel genere, se non figuratamente, cioè per metafora; professa che Socrate sia individuo della specie umana, distinto dagli individui di ogni altra specie, ma se l'universale, come unità dei più, è puro vocabolo; l'universale come inerente all'individua sostanza è *ciò che lo qualifica*. Or la qualità è sempre un modo di essere, e un modo non costituisce l'essere, dicasi pure quello che si voglia in contrario.

E giacchè siamo qui sul discorso dell'unità, egli è da considerare altresì, come la idea dell'unità è una idea della ragione. Nel nostro interno è la idea di una perfetta unità, la quale di grau lunga sovrasta alla stessa unità ch'è nell'anima nostra. L'unità nell'anima nostra ha una composizione di pensieri, succedentisi a muta, i quali sono tra loro grandemente diversi: là dove io penso una unità, la quale infinitamente è una: penso un ente che non muta mai i suoi pensieri; che sempre pensa tutte le cose insieme, nel quale non può avere luogo composizione, nè pur successiva. Questa idea di quello che eminentemente è uno, semplice ed indivisibile non può essere che l'idea di Dio. (*Fenelon*). Ma il povero uomo di Roscelino che volete che sapesse di tutto ciò? Egli non poteva levarsi a tant'altezza. Il povero Roscelino non poteva nè sapeva comprendere niun'altra unità, se non la corporea numerica; ed in ciò era bene da commiserare. Roscelino non vedeva che l'individuo; l'individuo solo contemplando trovava la sostanza nel solo individuo. Ma una filosofia di tal genere è pretto materialismo; si arresta al corpo, alle qualità esterne: non va più oltre. Le conseguenze di una tale filosofia son troppo note; e non accade doverci spendere più parole.

E tanto basti avere detto di Roscelino, primo filosofo nominale.

PARTE SECONDA

Lunghe ed animate dispute seguirono tra' nominali e i reali, insino a venirne al sangue: *cruenta certamina*, come scrive il Leibnizio; massime nella parigina accademia, dove molto erano in fiore costesti severi studi di filosofia. Il quale ardor bellicoso di disputa nel tempo stesso si diffuse e si diramò anche per le città di Germania: Singolare età, nella quale l'amore della logica equiparava, se pur non si vuol dir che vincessero, la fede religiosa. Imperciocchè i dottori scolastici, e già ne vedemmo qualche luminoso esempio, tiravano giù, animosamente sillogizzando, dalle premesse le lor conseguenze, senza badare più a manca che a dritta; senza pensare, se coteste loro conseguenze venissero a ferire di fronte gli stessi dommi di fede. Singolare età, non istudiata forse ancora abbastanza, la quale fu quasi una preparazione necessaria a' tempi moderni, che avanzano gli antichi per l'ordine e per la precision delle idee che regnano nelle moderne scritture, uperiori per questa parte alle opere degli antichi, se ne toglia solo Aristotile.

In tra' quali reali e nominali vennero ad accamparsi i concettualisti con a loro capo Abelardo, discepolo che fu di Roscelino, e maestro alla sua volta del nostro famoso Arnaldo da Brescia: personaggio importantissimo della storia del duodecimo secolo. Onde si vede che non è vero, come pure volgarmente si crede, che cotesti studi astratti non abbiano alenu riscontro nella storia e nella politica. Questi novi filosofi la universalità, attribuita da' reali alle cose, e da' nominali ai vocaboli, tutta e sola attribuivano ai concetti della nostra mente; donde furono detti concettualisti; avvisando la universalità non potersi stare nè nelle cose, nè ne' nomi delle cose. Della quale dottrina i primi germi si rinvencono in Aristotile.

Le idee, val quanto dire l'oggetto della conoscenza della ragion pura in linguaggio moderno, furono materia di perpetua disputa tra

Platone ed Aristotele. Questa medesima disputa tenne divisi i filosofi del medio evo tra reali e nominali. Questa anche divise la scuola di Leibniz da quella di Locke: tanto che bene a ragione il Cousin avvi-
sava: essere questa la eterna disputa della filosofia.

Ma da ciò non si vuol mica inferire che Platone ed Aristotele, Leibniz e Locke si abbiano a tenere filosofi o reali o nominali; nè più nè meno di que' dottori del medio evo. Se ci ha fra loro simiglianza, corre troppo più differenza tra loro, e la vera scienza sta più nel uo-
tare le differenze che le simiglianze. Guardiamoci dal cadere in so-
miglianti anacronismi. Ora un anacronismo, e grave, sarebbe dar
nome di concettualista, o peggio di nominalista, per cagion di esem-
pio, ad un Aristotele. Aristotele non è per verità tal filosofo che vada
confuso e messo in un fascio co' filosofi del medio evo. Forse sareb-
be minor fallo il dar di cotesto titolo a qualche moderno; quantun-
que (affrettiamoci a dirlo) non convenga nè pur darglielo senz' alcuna
consolazione di epiteto che lo attenui o modifichi. Badiamo perciò
di non trasportare le idee di un tempo ad un tempo anteriore: il che
interverrebbe quando con interpretazione anacronica si dessero ai
più antichi le idee e le formule di meno antiche dottrine. Nel qual
vizio cadde per avventura la scuola degli eclettici di Francia, fra cui
primeggia il Cousin. Questa scuola fu un po' troppo eclettica nella
storia della filosofia. Tenne conto più della simiglianza che delle dif-
ferenze. Vero è che niuna disciplina al mondo appaia più eclettica
della storia, nella quale si trova esempio di tutto, e si giustifica tut-
to. Ma, considerata di più alto punto la storia, le stesse sue appa-
renti antinomie e discrepanze spariscono, e trovano la loro ragion
di essere nel progressivo svolgersi dello spirito umano; perocchè le
dottrine si compiono assai più che non si contraddicono.

Dalle cose dette finora si manifesta l'ordine con cui si vuol proce-
dere nel presente discorso. Nel quale si dee in primo luogo dichiara-
re, per che guisa Aristotele co' suoi principii metafisici sovrasti ai
gretti e meschini filosofi del medio evo; ed in secondo luogo mostrare

in quale incidental sua proposizione egli aprisse la porta al concettualismo scolastico, di cui qui si ragiona. Niuna maraviglia che, trattandosi di Scolastici, occupi, proporzionatamente, troppo luogo Aristotile. Piuttosto sarebbe da maravigliare, se ciò non fosse. La interpretazion di Aristotile è molta parte della storia della filosofia. E per farci più dappresso al proposito nostro riferiamo da prima i principii sopra i quali Aristotile fondò la scienza dell'essere, la metafisica.

« I principii primi di una cosa sono i principii di quello ch'è per sè la cosa, non di quello che è la cosa per accidente. Ma chi cerca gli elementi primi dell'ente per ipotesi, cerca appunto cotesti primi principii; cerca gli elementi di quel ch'è l'ente per sè, non di quello che è per accidente. I primi principii, studiati in loro medesimi, sono l'obbietto della filosofia. L'ente, in quanto ente, denudato e spoglio di ogni sua determinazione concreta ed accidentale, può esser non immaginato, ma concepito dal pensiero, e può per questo diventare l'oggetto di una scienza, affatto diversa dalle altre scienze particolari; ciascuna delle quali non piglia a considerare l'ente per sè, ma una specie di ente. Ora la scienza che da noi si contempla, non essendo ninna delle altre scienze particolari, deve essere appunto quella la quale studia l'ente in quanto ente. Tutte le altre scienze son di questa più utili; niuna migliore. Coloro i quali cercano tra le cose la sola causa materiale non sono sufficienti a spiegare la natura degli enti. Perocchè si arrestano a soli gli elementi de' corpi, e non delle cose incorporee: Pure le cose incorporee sono.

La scienza è una serie continua e non interrotta di verità astratte; le quali tutte movono da un primo principio, e vi metton capo; non altrimenti che una catena, li cui anelli da un primo dipendono. Iddio si conosce da tutti essere causa e principio. Però la scienza che move dalla prima causa è la più nobile di tutte le scienze. Inoltre è necessario che i principii degli esseri eterni sieno sempre verissimi, come quelli che non son veri per un dato tempo; la cui verità, cioè, non si limita e restringe in un dato tempo solo; nè han-

no una causa dell'esser loro; ma essi sono causa delle altre cose; di guisa che (notate bene!) ciascuna cosa quanto ha dell'essere, tanto ha del vero! La filosofia è una cognizione teoretica. La cognizione teoretica ha per fine il vero. La cognizione del vero implica la cognizione della causa per sè. Ma la cognizione della causa per sè spetta alla cognizione teoretica; imperciocchè la pratica, poniamo che consideri la causa formale di una cosa, la considera in relazione all'uso attuale della cosa stessa; adunque resta così dimostrato e conciuso che la cognizione del vero spetta alla cognizione teoretica. Ripigliamo di grazia anche in più stretti termini la stessa argomentazione. La cognizione teoretica implica la cognizione della quiddità nel suo essere eterno; ma la cognizione pratica non considera la quiddità, se non relativamente e per un uso attuale; dunque non la cognizione pratica, ma la teoretica è la cognizione del vero ».

Ci si conceda ora una brevissima digressione. Aristotile nel terzo libro della sua *Metafisica* parla della necessità di adoperare il dubbio in filosofia. Perciòchè, egli dice, per la scienza che si ricerca è necessario prima disenter quei punti su' quali per i primi si dee dubitare: questi sono tutti quelli su' quali gli uomini tennero varie sentenze; e, posto che ce ne sieno, fossero stati per caso dimenticati. Egli bisogna da prima avere considerate per bene tutte le difficoltà: perocchè chi cerca senza aver prima discusso i dubbi somiglia a chi non conoscesse dove ha ad andare, nè sapesse poi scorgere se abbia trovato, o pur no, quello di cui egli andava in cerca. Oltre che non trovasi persona a giudicare più idonea di quella la quale ha sentito innanzi come in un contraddittorio tutte le avverse ragioni. Il dubbio è la conclusione dialettica della contraddizione, e la vera cognizione, la vera cognizione non è altra cosa se non la soluzione del dubbio.

Ciò prova e riferma quello che sopra nella prima parte del nostro lavoro ponemmo d'intorno alla necessità del dubbio considerativo. Certamente non si può invocare una più grave e solenne testimonianza di questa. Se ci ha filosofo dommatico al mondo, egli è per

fermo Aristotile: il che prova e riferma ancora non esserci dommatismo il quale possa esimersi dallo ammettere talvolta il dubbio in filosofia come prodromo necessario nelle ricerche del vero: proposizione la quale si tenta in vano di confutare ed abbattere.

Ma tornammo ai principii, sopra i quali Aristotile stabilì la scienza prima, si domanda se in fondo in fondo non si possa per essi concludere alla concordanza tra Platone ed Aristotile: desiderata pace degl' intelletti: idea vagheggiata dall'illustre Pico della Mirandola? Dov' è più, si domanda, il profondo dissenso fra loro?

Platone in fatti non ricerca nè l'oggetto di ciascuna scienza, nè quante scienze ci abbiano; chè egli non ha mica in animo, come graziosamente dice, di numerarle; ma si propone comprendere che sia la scienza in sè: a qual segni si possa conoscere. Apriamo il dialogo del Teeteto, e vediamo che altro non è in sostanza, se non la scienza e il fondamento di essa. Platone non piglia in quel dialogo ad esaminare quanti sieno gli oggetti della scienza, nè quali le differenti scienze; ma la scienza in sè, la scienza *una* (mai non si ripete questa parola abbastanza). E non trovatala nel sentire; sapere, si dice, sarà forse nel giudicare; come una soluzione più larga, la quale surroga ad una operazione dei sensi una operazione dell'intelletto; partito il quale sembra sulle prime più accettabile, come quello ch'è più consentaneo a ragione? Nè pure. Imperciocchè questa operazione è tanto circoscritta, tanto limitata che non torna sufficiente ad abbracciare e completare tutta quanta essa è la scienza; risponde Platone. Nè meglio, secondo lui, vale rivolgersi ai ragionamento, alla definizione, all'analisi. Definire suona il medesimo che dividere, ordinare, classificare. *Omnis definitio fit per genus et differentiam. Omnis definitio est negatio*, diceva profondamente Spinoza. Or tanto l'una, quanto l'altra di queste due proposizioni che cosa vuol dire? Vuol dire che ogni definizione verte sopra un composto e suppone gli elementi integranti, le idee semplici, le quali sfuggono alla divisione; perciocchè questi elementi semplici ed

indivisibil del pensiero non patiscono analisi, e però si sottraggono ad essere definiti; quantunque la loro cognizione sia presupposta in ogni definizione, e per ciò appunto si suppone una anteriore e propria scienza; e quella che dà la definizione è una scienza tolta in prestanza e di derivazione; scienza la quale abbisogna anch' essa di un anteriore e proprio sapere che la fondi e legittimi. Egregiamente. Ma se non nel sentire, non nella dialettica è la scienza; dov'ella è mai?

Considerando la scienza, non quella in cui ha luogo cangiamento, nè quella che differente si mostra nei differenti oggetti a cui noi diamo nome di enti, ma quale ella è per eccellenza, Platone nel dialogo del Fedro non la derivava altrimenti da'sensi, volgentisi al variabile, non dall'intendimento, non dal discorso; ma la faceva quel Divino consistere nella ragione, la quale piglia a contemplare l'essere in sè. *Oh attitudo!*

Ma venendo dopo questo Platone a stabilire la dottrina delle Idee, una tale dottrina divenne il campo della lunga disputa di Aristotile contro a Platone, o meglio contro a' Platonici, i quali, come soventi incontra a' seguaci di una scuola, ne esagerarono la dottrina.

Che ci sia in ciascuna cosa certa ragione intrinseca, la quale col cangiare della cosa, o quantunque la cosa cangi, permane sempre la stessa; consentiva Aristotile. Così, quantunque la cosa a forma di triangolo perda quest' essa forma, *il concetto* (ecco detta la parola: eccoci dopo molto faticoso cammino tornati al concettualismo) *il concetto* del triangolo è sempre, nè altrimenti può essere. La disputa in somma verte sulla obbiettività esterna delle Idee: or questo è quello che Aristotile non seppe e non volle mai consentire a Platone. Troppo lungo sarebbe voler riferire qui per minuto gli argomenti aristotelici, e la difesa che della loro dottrina facevano in risposta i Platonici, contenti come siamo all'aver indicata la proposizione di Aristotile, la quale aperse il varco al concettualismo del medio evo. Se non che quello che nello Staginita è una proposizione incidentale diventò un sistema nelle mani degli Scolastici.

Su' quali dati aristotelici e scolastici lavorando forse Emmanuele Kant venne con la costruzione di certo monogramma, anteriore ad ogni figura descritta, al suo schematismo. Sopra il qual punto della dottrina del savio di Konisberga ci si conceda che alquanto s' intratenga il nostro discorso.

A tutti è nota la profonda disamina fatta da Kant intorno ai nostri giudizi. In tra i quali cercando egli, il valente uomo, spiegare i giudizi abituali, senza cui, a suo credere, non è possibile la esperienza, egli li poneva come legge dell' intelletto che derivava da' fonti subbiettivi della possibilità della cognizione obbiettiva. Siamo in perfetto Kantismo. E lo schema che cosa è mai gli si dimanda? Lo schema è la categoria applicata al tempo; ed è un effetto della immaginazione produttiva.

Chiamasi produttiva la immaginazione quando è spontaneamente operante, e questo per distinguerla dalla immaginazione semplicemente riproduttiva, di cui la sintesi discende dal potere della legge di associazione, o legamento d' idee; ed appartiene alla psicologia sperimentale. E' perchè la sintesi della immaginazione non si propone niuna singolare intuizione, ma la sola unità nella determinazione del tempo, per questa ragione lo schema è diverso dall' immagine. Segnate sulla carta cinque punti, ed avrete la immagine del numero cinque; ma, se si pensa a questo numero in generale, niuna immagine per fermo non se ne avrà. I concetti puri, riferentisi al senso esterno, come quelli delle figure geometriche danno per ischema un certo monogramma, che dinota una legge della fantasia nella delineazione di tali figure nello spazio. Il concetto di una data cosa nella esperienza non si riferisce propriamente alla cosa stessa; ma allo schema dell'immaginazione che siegue una certa legge nel determinare l'intuizione conveniente al concetto della data cosa (Or, se questo non è concettualismo, non tenga).

Veniamo di grazia ad un esempio, il quale meglio ci chiarirà la teorica dello schematismo che stiamo con tanto studio ora esponen-

do. Il concetto, per esempio, di un cane singolare dinota una legge, in forza della quale la immaginazione può delineare la figura di un certo quadrupede, senz'essere astretta menomamente per ciò a rappresentarselo sotto alcuna immagine che si propone in concreto. Lo schema del concetto puro della intelligenza è un certo che da non potersi ridurre a niuna fatta immagine; perocchè, consiste nella sintesi della fantasia trascendentale, la quale determinando, secondo le leggi del tempo, il senso intimo, riduce il vario delle rappresentazioni all'uno dell'appercezione. Onde gli schemi delle categorie non si possono ridurre in niuna fatta guisa ad immagini. Imperciochè vuolsi bene imprimere nella mente il lavoro e l'efficacia delle categorie per avere una idea chiara di questa dottrina. Mediante la categoria la diversità delle intuizioni è ridotta ad unità di coscienza.

Le categorie sono funzioni logiche del giudizio, considerato il giudizio come facoltà che assume, per la qual facoltà uno special caso ad una data regola si riferisce. E per ciò fare il giudizio ha bisogno degli schemi, de' quali si è forse troppo a lungo parlato. Le categorie sono le condizioni generali della esperienza per una specie di *epigenesi* della ragion pura. Le categorie sono in sostanza le condizioni *a priori* del conoscere. Gli schemi non si possono ridurre ad immagini, giova ripeterlo; perocchè nè il numero, ch'è lo schema della categoria della quantità, nè l'unità della sintesi dell'omogeneo, ch'è lo schema per lo spazio, nè il grado della sensazione della realtà dello spazio, che decresce sino a zero, e da zero si concepisce sempre crescere, nè lo schema della categoria della qualità, nè lo schema della sostanza, il quale consiste (è sempre Kant che parla) in ciò ch'è reale e permanente nel tempo, nè lo schema del commercio, che è nella simultaneità delle determinazioni di una cosa con quelle di un'altra, secondo le leggi del tempo; nè gli schemi di possibilità, di esistenza, di necessità; tutti questi schemi in somma pensare sì, ma figurare, ma immaginare, ma divider non si possono. Direbbe in questo caso il Vico: « Appena intendere, affatto immaginar non si possono ».

Le rappresentazioni dello spazio e del tempo costituiscono il campo oggettivo de' concetti generali, sempre secondo Kant parlando. Dettate di determinazioni individuali sono schemi; con determinazioni individuali immagini.

Non volendo per nulla entrare nel merito del sistema di Kant, ch'è una particolare investigazione delle nostre facoltà conoscitive, basta la sommaria esposizione dello schematismo kantiano, per mostrare come esso derivi dal concettualismo, e come si annodi l'una all'altra dottrina.

Ma rifacciamoci alquanto più indietro col nostro discorso, e torniamo, per non più dipartircene, ad Abelardo, gran padre del concettualismo del medio evo, non a quell'Abelardo, personaggio fantastico del romanzo (il qual romanzo sia detto, così per incidenza, adempie appresso ai moderni l'ufficio che sopra più largo campo adempiva la favola appresso agli antichi): non a quell'Abelardo di cui tanti strani casi si leggono, alcuno de' quali, e il non meno strano e doloroso, non è nè pure troppo storicamente provato; ma all'Abelardo, vero filosofo del medio evo, del cui ingegno e della cui dottrina tutt'odì si scoprono i documenti, oltre quelli che già si possedevan di lui. Severando da' fatti la idea, da lui mostrata nella storia del pensiero umano, quella, secondo il nostro costume, cercheremo delineare e dipingere nel nostro più tosto abbozzo che quadro dello esplicamento progressivo dello spirito umano in una data età, la mediana. Niuno in questo nostro discorso si aspetti una drammatica descrizione dei fatti della vita di lui: fatti che a tutti son noti, e sopra cui non incontrerebbe dir cosa che ognuno, non digiuno di storia e di lettere, non conoscesse.

Abbiamo già nella prima parte del nostro lavoro toccato di Abelardo; abbiamo veduto come egli si discostasse dal nominalismo pretto del suo maestro Roscelino: ma non si creda per questo ch'egli si accostasse al realismo di Guglielmo di Champeaux, *Guillelmus Campellensis*, nato in quel piccolo villaggio di Francia, nel 1070, e

morto vescovo di Chalons nel 1120, sopra nominato *Colonna dei dottori*; la dottrina realista dal quale si raccoglieva nelle seguenti formole: Unità dell'essere; varietà delle forme dell'esserc. Gli universali per questo dottore, non che essere puri nomi e vòto suono, come per Roscelino, al contrario sono per lui Guglielmo il fondamento essenziale di tutte le cose: gl'individui, in luogo di essere la sostanza, non sono se non un accidente. L'umanità per Guglielmo è cosa essenzialmente una, alla quale sopravvengono certe forme avventizie, vuoi Socrate, vuoi Platone, vuoi Virgilio, e simiglianti altri individui della spezie umana.

Abelardo, come osserva il Buhle, fu realista rispetto a Roscelino, nominalista rispetto a Guglielmo di Champeaux. Credè collocarsi a pari e giusta distanza tra loro da costituire un medio, e quantunque il concettualismo per avventura si riduca a nominalismo, il nominalismo di Abelardo, poniamo che fosse tale, fu sempre un nominalismo più ragionevole e più circospetto. Egli fece una distinzione nella dottrina degli universali, quando dal lato logico e quando dal lato metafisico li prese a considerare. Co' nominali ammise la potenza del linguaggio che con un segno può rappresentare un prodotto complesso dell'intelletto, e simular vita in ciò ch'è un vòto fantasma; co' nominali gli universali, com'enti sostanziali, *figli*; ma, data la sua parte alla logica, diè pure la sua alla metafisica, e riconobbe ed ammise un universale che non è più un concetto della nostra mente, ma un'essenza: base ontologica di tutto ciò che è. Ora avvenne ad Abelardo quello che avviene sempre a chi, in tempo di commozioni civili, cerca conciliare le avverse parti in politica. I reali non vollero accettar questo medio: l'ebbero anzi come un nominalismo larvato: dissero, non potere ammettere una dottrina, la quale, secondo opinavano, non era sufficiente a terminar la gran lite. Ma siamo giusti ed imparziali. Non giudichiamo con le vostre idee di oggi di un tempo tanto diverso. Potevano essi accettarla? Esaminiamolo. Quello che più domina nella filosofia di Abelardo è l'elemento logico. *Odiosum*

me mundo reddidit logica: egli di sè scriveva alla sua cara Elisa, badessa del Paraclete. Or per le menti speculative mezzo è la logica: vero fine la metafisica. Oltre che donde mai ebbe origine la vertenza? Non ebbe ella forse veramente principio ed origine in ordine a' santi misteri? Ora il concettualismo una volta ammesso, non vengono i misteri in certo modo a dipendere da' concetti della nostra mente? Non vengono essi a perdere una oggettiva e propria realtà? Si ha un bel dire in contrario: e non è questo ancora tutto. Abelardo nella sua estrema imprudenza andava anche più innanzi, egli cercava di spiegare alla moltitudine di gente che, tratta dalla forza della sua incantatrice eloquenza sin ne' campi il seguiva, cosa sopra la quale avrebbe fatto meglio a tacere: l'ineffabile mistero, cioè, della somma Triade divina con un paragone da lui tolto, s'intende, in prestanza dalla logica. Per verità egli aveva una gran voglia di mal capitare. Come le tre proposizioni di un sillogismo, diceva egli, non sono se non una verità medesima; il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo non sono che la stessa essenza. E tutto ciò in pieno medio evo! *Sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio, ita eadem essentia est Patris Filius et Spiritus Sanctus*.

Pervenuti a questo punto del nostro discorso non osiamo procedere più oltre sopra Abelardo. Poche cose è vero dicemmo di lui, ma le poche cose dette di lui bastano per avere una chiara intelligenza di questo poco felice tentativo di conciliazione in filosofia. Certo egli è che il concettualismo, da' reali filosofi non voluto ricevere, non riuscì uè pure ad impedire che non tornasse da capo in campo il nominalismo, con cui aveva tanto strette aderenze: nominalismo ch' ebbe di poi in Occamo il più terribile e fiero propugnatore. Le quali cose tutte, più ampiamente, che qui non si accennano, dichiarate, porgeranno abbondante materia al terzo ed ultimo nostro discorso sul nominalismo. Concludendo ora il presente, giova in ultimo di osservare, come in esso più che il concettualismo in specie di Abelardo, si è voluto da noi mostrare in genere il valore proprio di questa

dottrina, e però si è veduto a chiare note stare il concettualismo così in Aristotile come in Kant. La qual cosa prova che il concettualismo si solleva dal puro nominalismo, poniamo che abbia con esso comuni i principii. Il concettualismo in somma è quella dottrina alla quale forse più che ad ogni altra in filosofia propende lo spirito umano.

PARTE TERZA

Noi siamo pervenuti col nostro ragionamento alla terza ed ultima età del nominalismo, al terzo momento di questa idea, la quale fatta più di sè consapevole, acquista più valore scientifico: e in questa età c'imbattiamo in una ferrea natura di uomo, che la rappresenta, rara a trovarsi in ogni periodo della storia: vogliam dire in Occamo.

Guglielmo Occamo, ingegno mirabile e libero nelle ricerche, come il Campanella lo nomina, ardito ingegno e libero pensatore, come oggidì si direbbe, soprannominato *Doctor singularis, invincibilis et venerabilis inceptor*, nacque in un borgo della contea di Surrey, donde trasse il nome, non si conosce bene in quale anno. Ma verso il principiare del secolo decimoquarto lo si trova un tal uomo straordinario tra' seguaci di Duns Scoto, la dottrina del quale (lo Scotismo), molto in voga a quel tempo, egli era poi destinato a combattere. Pigliò parte nelle vertenze suscitate tra Bonifazio ottavo e Filippo il Bello, e più appresso nella grande disputa surta intorno alla povertà evangelica. Giovanni decimosecondo riprovò le dottrine socialiste di lui, le quali perfettamente consuonano con quelle professate già da Michele di Cesena, generale dell'ordine de' Francescani. Singolar contraddizione dello spirito umano! Un sì gran nominalista, quale fu Occamo, manifestarsi favorevole all'assoluta comunanza de' beni! Pure non è da revocare il fatto in dubbio. Le opere di Occamo restano: esse comprovano le sue opinioni. Per le quali perseguitato riparò alla corte di Lodovico il Bavaro, ed abbracciò con calore la causa dell'imperio contro alla potestà temporale de' papi. Aveva già scritto

un libello famoso, il quale Bonifacio papa ottavo riguarda. Impugnò poi la penna, ch'egli maneggiava qual gladio, in difesa dell'Imperatore. Le invettive e le ingiurie furono quelle poche. Infine fu un libellista da disgradarne quelli de' nostri giorni. Morì in Monaco, secondo la più comune opinione, nel 1347. Conosciuto l'uomo, conosciamone le dottrine.

In mezzo alle lotte vive ch'egli sostenne, per le quali sarebbe a consultar le sue opere, se si volesse avere piena conoscenza del come si trattavano allora le dispute religiose e politiche; trovò modo di porre in campo alcuni ineluttabili veri, che la posterità non ha potuti ancora del tutto dimenticare. Ma a noi non incombe se non considerare Occamo solo come rinnovatore e propugnatore del nominalismo. Ciò solo rientra nel ristretto quadro che ci siamo proposti di empir. Occamo nominalista riprese egli cotai dottrina, quale fu professata dal suo più antico propugnatore; o non più tosto, professando il nominalismo, avverso al realismo di Duns Scoto, suo maestro, lo lavorò in modo da farlo addivenire tutt'altra cosa da quello ch'egli era in prima? Ecco la quistione che dobbiamo esaminare. Or di queste due opinioni quest'ultima si è quella alla quale maggiormente si attengono le conclusioni più solide della critica moderna. Ma perchè in fatto di filosofia non basta semplicemente asserire, ma bisogna ancora provare, indicheremo brevemente e diligentemente per che guisa il nominalismo di Occamo si differenzia da quello a noi già noto di Roscelino. Ci si continui di grazia un'attenzione benevola; perocchè niente tanto importa al nostro assunto, quanto una simile disquisizione.

Vedemmo il nominalismo di Roscelino generar quasi il realismo di Guglielmo di Champeaux; ora vedremo il realismo di Duns Scoto generar il nominalismo più profondo di Occamo. Un tale avvicendamento di dottrine non ci fa stupire. Esso non è l'opera del caso: esso mostra come lo spirito umano cerca aprirsi ogni via per giungere alla maggior conoscenza del vero; ma una via abbandonando,

ed un'altra seguendo non torna mai più indietro; ma giovandosi delle fatte ricerche prosiegue animoso il suo corso. Aridi studi son questi; nè noi cerchiamo infiorarli; ma non senza profitto; massimamente se si considera il riflesso che ebbero queste dottrine nella storia e nella politica del duodecimo e del decimoquarto secolo. Questo amor dell'esame, recato dall'ideale al reale, produsse gli Arnaldi da Brescia: produsse gli Occami; ed i più grandi ed arditi novatori delle società umane di tutte l'età non escirono da altra scuola che dalla scuola de' filosofi. Il potere esercitato dalla disputa del nominalismo negli avvenimenti politici del duodecimo e del decimoquarto secolo venne acutamente notato fra gli altri dallo storico Leo; e non può essere non confessato da chiunque prenda a considerare profondamente i fatti memorabili di quelle due età. Ma a noi non tocca mostrare il riflesso di questa luce: a noi tocca figgere lo sguardo nella sua più pura e vivida sorgente. Onde ripigliando l'interrotto discorso diciamo che Occamo si oppose virilmente a tutt' i filosofi reali; tanto a quelli che consideravan l'universale come capace di stare fuori dell'individuo, quanto a quelli che non acconsentendo a cotesta esteriorità della idea, divulgavano l'universale e l'individuale essere due elementi distinti di un medesimo tutto sostanziale. Per costoro la cosa, quale si concepisce da noi, pria che la s'involga nella materia, che la rende singolare restringendola (*contrahit*), essa è forma, val quanto dire capace di esistere in più enti: universale sotto questo riguardo; ma universale che non esiste, se non a patto di venire unita ad un principio individuale, a mente dell'Angiolo di Aquino. Occamo a ciò risolutamente si oppose per la ragione che, secondo lui, una cosa si distingue da un'altra, vuoi specificamente, vuoi numericamente, per ciò che è inerente alla cosa stessa. Nè si mostrò meglio disposto ad ammettere il modo di veder dello Scoto, de' formalisti, cioè, a' quali si dava anche il nome strano di *modisti*. Questi filosofi Scotisti, formalisti, modisti, o come che si abbian da nominare, stabilivano tra' due elementi, l'universale e l'individuale una

distinzione modale o formale. Occamo esortava questi filosofi che fossero logici: che tutte le conseguenze traessero da' loro principii. Se una cosa, diceva egli, non può essere distinta da un'altra, se non per un principio costitutivo di essa cosa, là dove voi ponete una differenza individua, una *haecceità*, come voi dite, una formalità qualunque, medesimamente voi venite a porre altrettanti enti diversi e singolari sostanze.

Non c'è scampo. Si viene a porre la identità dell'universale e dell'individuale, identità assoluta; ed allora si cade in una delle tesi, sostenute già dallo Scoto, non esserci nè universale nè individuale al mondo: l'intelletto crear l'uno e l'altro con certe *nature*, le quali, in loro medesime considerate, tornano indifferenti, vuoi alla individualità, vuoi all'universalità. Occamo, il quale si accostò giovenetto ad una tale dottrina, se ne dipartì maturo, sulla considerazione che non può la mente conferire a un concetto la universalità: salvo che non la tragga dalla natura stessa delle cose. E in questo ci pare che egli avesse ragione; ma da ciò concludeva: Dunque l'individuo solo esiste, l'universale non già.

La scienza, diceva Occamo, grande filosofo nominale, non versa specialmente sulle cose, come se le cose fossero ciò che di esse immediatamente ci è noto, ma bensì su' nomi che quelle significano e rappresentano. Strana dottrina per la quale si considerano i nomi quasi potessero stare senza le cose, ch'è l'errore fondamentale, a nostro credere, del nominalismo. Ma di ciò nella prima parte del nostro lavoro fu disputato abbastanza. Fu detto allora, come le lingue, soggette per loro natura medesima all'arbitrio umano, sono per questa ragione mutevoli: onde insufficienti molte volte tornano a' bisogni della scienza, la quale anche pel morale si vede spesso costretta a far uso di formole astratte, ad aver ricorso a cifre numeriche, a segni grafici insomma meno arbitrari, meno fantastici delle parole. Occamo indubbiamente è nominalista; ma non nominalista al modo medesimo di Roscelino.

Roscelino poneva ogni conoscenza venir dal di fuori: la sensazione è nell'anima, null'altra cosa. Noi conosciamo sol perchè l'obbietto opera in noi, e ci rende affetti di una impressione, la quale considerata quasi rivestita di una unità logica, ecco come ci appare indivisibile l'affermazione dell'esterna sostanza; talmente indivisibile da escludere ogni parte, ogni differenza, ogni varietà, ogni partecipazione di ente ad ente. Se qualunque paragone tra que' tempi e i moderni dalla sana critica non fosse interdetto, noi paragoneremmo volentieri questa ideologia con quella moderna del Condillac.

Occamo è guidato da tutt'altro principio. L'anima in luogo di essere passiva nella formazione della idea, è attiva, più attiva di quello che i Tomisti stessi non la suppongono. I Tomisti ponevano: 1.° la specie sensibile; 2.° un lavoro di astrazione o di depurazione, fatto dall'intelletto attivo; 3.° la specie intelligibile eh' emerge da tal lavoro; 4.° infine la idea dell'obbietto, frutto di questa idea intelligibile, caduta nell'intelletto passivo. La idea viene all'intelletto, mosso quasi dalla specie sensibile, modificata dall'astrazione, che vi opera sopra. Occamo nega che la specie sensibile abbia cotale virtù, vale a dire, che l'anima sia passiva per rispetto all'oggetto. La sensazione non è per lui il bossolo contenente la idea: la sensazione per lui è la sola condizione di esistenza della intuizione, fenomeno *sui generis*, unito alla sensazione ed all'astrazione, ma non costituito da loro. Si vede bene in questo il seguace dello Scoto, il quale aveva posto in luce la parte che nel generare le idee ha l'intuizione, e sospettato non ella potesse tener luogo della specie e del fantasma. Ma timido ancora aveva esitato innanzi a tutta la verità, e rifuggito si era nelle viete dottrine. Viene Occamo, e più risoluto di lui, restituisce all'intelletto la sua attività primordiale intuitiva. Egli è verso Roscelino ed anche verso S. Tommaso quello che più tardi sarà il Reid e il Kant verso del Condillac.

Occamo ammette l'intuito nel doppio dominio del mondo interiore e del mondo esteriore, improntando così una idea di cui il germe è

nello Scoto, e che egli assai bene disvolge; ma per lui l'intuito non si esercita fuori della ragion del finito, ed anche del fenomenico. Interroga il potere dell'astrazione intorno alla nozione di Dio, e si intorno a tutte le altre nozioni superiori della morale e della filosofia, e visto che tal virtù dell'astrazione non ce le può dare, con quell'alta certezza almeno che loro abbisogna; che cosa fa? Le rilega, ci si conceda la espressione, nel dominio puro della fede: in quel santuario nel quale la scienza dimostrativa non può entrare nè deve. Per lui Occamo la immaterialità, la spiritualità, la immortalità dell'anima in somma, in grazia di esempio, non sono verità che la ragione nè per isperienza nè per dimostrazione intende. Povero Occamo! Tu ricadi nel nominalismo dal quale pareva che la riminiscenza del tuo maestro Scoto ti avesse dovuto salvare. Ma se Occamo non dà alla ragione tutta la parte che le spetta, non si creda che questo faccia a prò della sensazione e della passività dell'anima che la restringono, ma a prò della contraria opinione. La conclusione a cui perviene Occamo non è che in seno degli enti ci abbia alcun che da corrispondere agli universali, perocchè essi sono l'assoluta semplicità; la conclusione a cui perviene è questa: nulla provare che il frutto e 'l distillato, per così dire, dell'astrazione corrisponda alla realtà in sè delle cose, o, in altri termini, che non ci ha certezza oltre a' limiti della intuizione.

Occamo adunque non si contenta a riprendere e continuar Roscelino. È nominalista nel senso che non crede l'essenza delle cose, o la loro unità archetipa, rivelarsi alla nostra mente; ma non pretende mica, come Roscelino, che gli enti sieno unità logiche, comunicatisi al nostro spirito per l'intermedio della sensazione.

Tale fu Occamo per rispetto al nominalismo. Ma più larghi meriti appresso alla posterità vanta Occamo più ampiamente esaminato come filosofo. Di lui è la famosa sentenza: *Non doversi moltiplicar gli enti senza necessità Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Dal qual principio movendo molto discretamente confutò le

immagini obbiettive, dette *specie* dagli Scolastici, e che gli Scolastici distaccavano dagli obbietti, ponendole come condizion necessaria della percezione e del pensiero. Nella teorica della cognizione, come abbiamo in parte dichiarato, dilungandosi da' realisti, sostenne la subbiettività del pensiero, e con ciò diè maggior peso allo scetticismo ed all'empirismo di quello ch'egli medesimo non avrebbe voluto. Ed eccoci dopo lungo corso tornati da capo allo scetticismo, il quale sempre costantemente ricorre, quando un' era filosofica è per conchiudersi, e si dee far luogo ad una palingenesi intellettuale. Occorre la rovina della Scolastica affrettò; mostrando a che fine la Scolastica andasse a riuscire: preparò la rivoluzione cartesiana. Qui si ferma il nostro discorso, del quale non resta che ad udire le conclusioni.

Qual'è, di grazia, il pronunciato supremo del nominalismo? Il nominalismo parte da un dato vero in sè, la natura non produrre che individui; ma ne cava una conseguenza non vera, quando asserisce che la scienza deve arrestarsi a soli gl'individui. La scienza in vece ha bisogno di classificar gli enti: solo classificandogli li conosce. Or questo bisogno che ha la scienza di classificare l'ottiene astraendo le proprietà comuni essenziali degli enti; e così si hanno le classi alle quali gl'individui appartengono. Tutto ciò è di un'estrema evidenza. Ecco dunque un altro passo che fa lo spirito umano nelle arcane sue vie; dal nominalismo arriva al concettualismo; il quale a prima giunta appaga: tanto che ne fanno autore Aristotile; ma Aristotile non è per verità tale filosofo, come venne da noi provato, da stare confuso e messo in un fascio co' nominali e co' concettuali del medio evo. Pur non di meno il germe di una tale dottrina trovasi in Aristotile. Torniamo ora a quelle proprietà comuni essenziali, che dicevamo, le quali l'umano spirito scorge negl'individui. Sono essi fatti dalla facoltà di astrarre, che ha la mente dell'uomo? Dipendono dal pensiero? Sono operazioni dello spirito? Ma i filosofi reali con Platone a loro capo si oppongono a ciò, non potendosi a tanto acquetare. Queste proprietà comuni essenziali, addimandano, sono o non sono ne-

gli obbietti individui? Se sono, lo spirito umano non fa che riconoscerle; ma se non sono, non può lo spirito umano dar loro quella vita ed esistenza obbiettiva che non hanno. Perciò esse sono indipendenti dai concetti dello spirito umano. Ma che bisogno abbiamo d'invocare la somma autorità del Divino Platone? Non andiamo tant'alto. Basta lo stesso Occamo nominalista, del quale finora riferimmo gli svariati filosofemi.

Or Occamo confessa che non può la mente conferire a un concetto la universalità, salvo che non l'attinga dalla natura stessa delle cose. Ed in questa proposizione, noi lo dicemmo, non ci pareva che fosse il torto dal canto suo. E questa verità egli vide, perchè scolaro di Duns Scoto. In questa proposizione si scorge il potere esercitato dal maestro sulla filosofia del discepolo. Così adunque il realismo rispondeva e risponde al concettualismo.

Rifacciamo da capo per ultimo indugio il fatto cammino. Il nominalismo, rappresentato da Roscelino, è pretto empirismo. Riconosce solo gl'individui, non va più oltre, non si leva fino alla comprehension della legge che governa gl'individui, creati con certa norma dalla natura naturante, da Dio. Questa legge il concettualismo, rappresentato da Abelardo, la trova. Lasciamo stare come li faccia: il concettualismo la trova nella nostra mente. Comunque la cosa stia, per esso la scienza è possibile, la quale era per lo innanzi impossibile pel nominalismo. Il concettualismo è più logico, più razionale del nominalismo: anzi è razionale, dove il nominalismo punto non è. Il concettualismo arriva alla legge; ma dalla legge al legislatore è un breve passo. Se ci è una legge, ci dev'essere chi ha fatta questa legge, ci dev'essere un legislatore.

Studiati bene gli attributi di Dio, che sono una cosa medesima con la sua natura, n'erge lucida la idea dell'ordine, e dalla idea dell'ordine si viene di grado in grado a conoscere come concorrano all'ordine stesso tutti gli esseri creati, incluso l'uomo, il quale sogna e delira quando fa sè centro dell'universo, e misura e regola di ogni

cosa. Ecco in pochi tratti delineato il sistema sotto al quale considerammo le tre principali dottrine professate nel medio evo, le quali furono come tre momenti solenni della stessa idea nella vita dello spirito umano. Non sarà stato senza alcun frutto di utilità aver evocate queste ombre degli antichi filosofi di quell'età, e chiamatigli a render conto delle loro opinioni.

Dopo ciò non ci resta altro da fare se non ad esporre, come il nominalismo, infiltratosi nelle discipline anche di più comune e pratica utilità, turbò del pari le scienze di derivazione, come aveva già turbato la scienza degli stessi principii supremi della filosofia; nominalismo che bisogna sradicare affatto, se pur non si vuol tutto quanto falsare il sapere, il quale solo allora sarà dalla gente apprezzato, quando non anteporrà la vanità superficiale della forma all'intima realtà delle cose. Come il nominalismo si sia insinuato negli studi di applicazione, sarà forse materia di un altro discorso, se pure potremo augurarci che que'dottissimi uomini i quali per ben tre volte ci fecero largo dono della loro cortese e paziente attenzione, vorranno continuare ad usarci una simile benevolenza. Potremo allora mostrare, come questo nominalismo, per così dire, superstite si è quello che ha portato i suoi più perniciosi effetti, specialmente nel campo della istruzione.

680572



